L’enseignement méthodique de connaissance du Soi par Shankaracharya

1. Étant donné qu’il n’y a pas d’acquisition supérieure à celle du Soi, nous allons expliquer la méthode pour transmettre cette connaissance à celui qui désire ardemment la Délivrance, qui est plein de foi (en son guru) et qui pratique le renoncement.

2. Il est évident pour tout le monde que ce qui est perçu est distinct de ce qui perçoit. Cela étant admis (comme critère), qu’est-ce que le Soi ?

3. Le corps n’est pas le Soi, car il est perçu, ayant une forme et autres propriétés perceptibles, de même qu’un vase ou tout autre objet ayant une forme sont perçus au moyen des instruments de perception tels que l’œil comme étant ainsi et ainsi.

4. Comme le feu qui (par essence) brûle et éclaire est distinct de ce qui est brûlé ou éclairé, une bûche ou autre chose, de même le Soi, étant ce qui perçoit, s’avère distinct du corps perçu.

5. Le Soi est également distinct du corps pour la raison suivante : le corps est assujetti au sommeil, à la mort et autres conditions.

6. En effet, de même qu’un véhicule est tantôt au repos et tantôt en mouvement selon qu’il est flanqué ou non d’un agent qui le meut, l’activité du corps dépend de son identification avec le Soi.

7. Lorsque le Soi (en tant que jîvâtmâ ou être conscient) le pénètre tout entier, le corps se meut (avec l’apparence d’une activité spontanée), de même qu’une bûche enflammée (se confond avec le feu). Dès que le Soi le quitte, le corps est (inactif) comme une bûche et ainsi le Soi apparaît comme étant distinct du corps (qui alors se situe exclusivement dans la sphère objective des autres êtres conscients de l’état de veille).

8. De même qu'une forme (dans l'obscurité) est perçue avec l'aide d'une lampe qui n'est qu'un instrument, toute forme est perçue au moyen de l'œil qui lui aussi n'est qu'un instrument de connaissance.

9. Il en est de même pour les autres instruments de perception (y compris le mental et l'intellect).

10. Le mental (manas) n'est pas le Soi, car il est perceptible (mon mental est agité, calme, etc.) et il sert d'instrument pour guider les organes sensoriels ou pour prendre conscience des perceptions internes).

11. L'intellect (buddhi) n'est pas le Soi, car il est perceptible (par son identification avec toutes les cognitions qui en sont comme autant de modifications) et, pareil à une lampe, lui aussi sert d'instrument (pour déterminer la nature des choses).

12. Le souffle vital (prâna) n'est pas le Soi, comme on peut s'en assurer avec l'état de sommeil profond, quand il maintient un corps en vie sans la lumière intelligible (chaitanya) (de ce qui perçoit).

13. En effet, (dans les états de veille et de rêve), on ne sait (discerner) à qui appartient en propre cette Lumière intelligible, au souffle vital ou au Soi, car ils sont alors (intimement) associés, comme le maître et le serviteur (appliqués à une même tâche).

14. Mais dans le sommeil profond (exactement dans le corps du dormeur), le souffle vital est perçu sans qu'il y ait (pour le dormeur) la connaissance distinctive (vijnâna) (propre à l'exercice des instruments de perception).

15. Si l'on dit que le prâna ou souffle vital est alors sans cette connaissance parce que ses instruments de perception sont au repos, nous répondons non. Quand ce qui les dirige est actif, ces instruments ne peuvent être inactifs, comme les lieutenants d'un roi

(ne peuvent se reposer alors que leur maître est au travail ou au combat). Par conséquent les instruments de connaissance ne dépendent pas (pour être actifs) du souffle vital, mais de ce qui est au repos quand, par le sommeil profond, ils sont au repos.

16. Dès que celui-là sort (du sommeil profond), il préside les instruments perception et tous se portent sur leurs objectifs respectifs. Il interrompt ainsi le sommeil profond quand la cause de l'état de veille (ou existence conditionnée) émerge (de l'état de non-distinction qui caractérise toute réintégration en mode passif, le sommeil profond ou la dissolution universelle à la fin d'un cycle cosmique).

17. Quand cette cause (qui correspond au prârabdha ou conséquences d'un état antérieur avec l'ignorance qu'elles impliquent) est (partiellement) épuisée, il prend (c'est-à-dire résorbe en lui-même) ses instruments avec la connaissance distinctive dont l'objet est engendré par le contact avec des upâdhis ou conditionnements illusoires tels que la buddhi ; et il entre alors dans l'état de rêve (où cette résorption n'en est une que par rapport aux organes sensoriels et d'action) ou dans le sommeil profond (où cette résorption est complète).

18. Il parcourt ainsi sans discontinuer les trois états.

19. Ce va et vient du mental (avec lequel l'âme vivante [jîvâtrnâ] s'identifie illusoirement) a pour cause le karma (qui désigne aussi bien un état antérieur que ses effets actuels).

20. Il va dans l'état de veille et dans l'état de rêve (conformément aux sanskâras ou tendances et impressions résiduelles qu'il a emmagasinées en lui) et ensuite dans l'état de sommeil profond pour se défaire de la fatigue consécutive à l'action qui est la cause des deux autres états.

21. Tout comme dans l'état de veille, le souffle vital, selon son dharma fonctionne dans les états de rêve et de sommeil profond, protégeant le corps (contre la destruction) et empêchant qu'on ne le confonde avec un cadavre.

22. Le moi individuel (aham) également n’est pas le Soi, bien que tous (les ignorants) sont persuadés que telle est sa nature, étant égarés par le manque de discrimination du (véritable) Soi interne. Le moi individuel n’est pas le Soi parce que, comme un vase, il est perceptible.

23. Parce qu’il disparaît dans le sommeil ;

24. Parce qu’il est distingué (vishishta) par le plaisir, la douleur, etc. (quand on dit : je suis heureux, je suis triste, etc.) ; par le samsâra ou existence conditionnée (quand on dit : je suis un homme, je suis né, je mourrai, etc.) ; par des attributs tels que la maigreur, la corpulence, etc. (qui l’assimilent au corps quand on dit : je suis maigre, je suis gros etc.).

25. Pourquoi le corps et les autres modalités, bien que n’ayant pas la nature du Soi, sont ainsi pris pour le Soi ? Par un manque de discrimination entre ce qui perçoit et ce qui est perçu. Tel est le premier chapitre.

II-

1. Alors (si la buddhi, etc., ne sont pas le Soi) qu’est-ce que le Soi ? Le Soi est différent de toutes ces choses perceptibles qu’il transcende et il est (en tout être) ce qu’il y a de plus intime. Comme l’éther il est partout, subtil, éternel, sans parties, sans qualité, pur. Il est sans aucune activité telle que aller et venir (entre les trois états), sans les notions de moi et de mien, de désir, de haine et d’effort. Il resplendit par sa propre lumière comme la chaleur du feu ou la clarté du soleil. En lui, il n’y a pas d’éléments (matériels) tel que l’éther, ni d’instruments de connaissance tels que la buddhi ou intellect. Il est au-delà des trois qualités tels que sattwa (rajas et tamas qui constituent la Nature pre-mière). Il est sans le prâna et ses subdivisions, exempt de la faim et de la soif, de la douleur et de l’égarement, de la vieillesse et de la mort, attributs du corps, de l’intellect et du souffle vital. Tel est le Soi qui se tient dans le cœur de tous les êtres et qui perçoit tous les intellects (dont il est la lumière impérissable).

2. Le Soi qui est partout et sans parties, comme l'éther, ne peut (à pro-prement parler) résider dans l'intellect (selon le rapport du contenant et du contenu), de même qu'un objet ne peut être le réceptacle de l'éther (qui le pénètre tout entier). C'est pourquoi quand on dit que le Soi se tient dans le cœur de tous les êtres, cela signifie qu'il est perçu distributivement en connexion avec tous les intellects.

3. Pour être « ce qui perçoit » il faut devenir l'agent qui fait l'action de voir. Si le Soi est exempt du moi (individuel), du mien, du désir, de la haine, de l'effort (et autres attributions nécessaires pour agir), peut-on encore dire que le Soi est ce qui perçoit (ce qui fait l'action de voir) ?

4. Si le Soi est celui qui voit, qui fait l'action de voir, il ne peut être ce qui (comme un témoin impassible) perçoit tous les intellects, ce qui serait contradictoire. Par exemple, Devadatta est l'agent des actions d'aller et venir parce que ces actions dépendent de moyens dont cer-tains sont séparables et d'autres inséparables de la nature de Devadatta.

5. Mais étant sans connexion avec ces deux modes d'action, immuable, spectateur, le Soi ne peut faire l'action de voir (au sens propre du mot).

6. Si la nature de spectateur (propre au Soi) dépendait d'instruments et autres conditions, le Soi ne verrait qu'un nombre limité d'objets, l'un après l'autre, cesserait de voir (quand ses instruments lui manque-raient) ou verrait différemment (prenant dans l'obscurité une corde pour un serpent) comme la pensée ordinaire (chitta) qui, pareille à une lampe, subit des modifications et dépend d'instruments et autres conditions.

7. Différent de la pensée ordinaire qui est comparable à une lampe (et nécessite comme cette lampe un principe intelligent), le Soi n'a pas une vision limitée, successive, défaillante et erronée parce qu'il est sans action (en tant que témoin) et indépendant (pour être conscient) de causes efficientes telles que les sens et autres instruments de con-naissance.

8. Pourquoi alors dit-on qu'il y a un contact (réel) entre le Soi et l'intellect ?

9. Une relation entre le Soi et l'intellect est possible parce que tous les deux sont subtils, transparents et sans parties.

10. Dans ce cas, le Soi est pure luminosité et la buddhi dont l'essence n'est pas lumineuse (comme tout ce qui n'est pas le Soi) devient lumi-neuse par la seule proximité (sannidhi) de la lumière du Soi, de sorte que leur est surimposé un contact (illusoire par lequel le Soi et la bud-dhi se confondent, comme si l'intellect était le Soi).

11. Une adhérence (ou un véritable contact) comme celle de la laque et du bois est impossible entre le Soi et l'intellect, qui sont incorporels.

12. C'est par rapport au non-Soi ou ce qui est vu que le Soi possède la nature de celui qui voit. Le soleil qui est sans moi, ni mien, ni désir, ni effort (vis-à-vis du monde qu'il éclaire) a la condition de celui qui illumine par la seule présence de son essence lumineuse (et non par une action déterminée). C'est uniquement dans ce sens que le soleil illumine (tout). De même, c'est uniquement par rapport à la manifes-tation de ce qui est vu, la buddhi et le reste, que la condition ou nature de celui qui voit (au sens d'une action déterminée) est surimposée au Soi qui est le spectateur (non-agissant), exempt de tout changement et de tout attribut (limitatif), le témoin (immuable) de tous les con-cepts et cela par la seule proximité de ce qui est perceptible et par sa conscience omniprésente (chaitanya) sans aucune différenciation (entre ce témoin et cette conscience).

13. Comment l'activité peut-elle appartenir au Soi qui est sans chan-gement et sans attribut ? Cette activité est comparable à celle d'un aimant qui (tout en restant immobile) meut (du fer).

14. De même que l'aimant meut (le fer) par la seule présence de ce qu'il est essentiellement, ainsi le Soi manifeste ce-qui-fait (sans subir le changement qu'implique la nature d'agent).

15. On attribue au Soi la nature d'agent parce qu'il éclaire ce-qui-fait (mais cette nature d'agent n'est rien d'autre que le fait d'être ce qu'il est, pure lumière ou pure conscience et aucun être ne peut « faire » ce qu'il est essentiellement).

16. Les instruments de connaissance tels que l'intellect sont appelés (par rapport au Soi) ce-qui-fait (parce que c'est eux qui, par rapport au Soi, font l'action qui les modifie sans modifier le Soi).

17. Éclairés par la conscience omniprésente (chaitanya), ils se portent sur leurs objectifs respectifs (et en assument la forme).

18. Et alors la nature d'agent est (par erreur) surimposée au Soi qui est sans changement ni attribut (et sans que cette fausse attribution altère en quoi que ce soit la véritable nature du Soi).

19. S'il en est ainsi, comment peut-on dire (comme dans la Katha Upanishad, 11-1-12) : qu'il faut connaître le Soi avec l'intellect, alors qu'il éclaire la buddhi comme la clarté du soleil (révèle le monde des formes) ?

20. Comme le soleil ne peut être éclairé par une forme, le Soi ne peut être perçu par l'intellect.

21. De plus, le Soi ne peut être perçu par l'intellect, car celui-ci, étant connaissable, ne peut être le connaisseur.

22. Si tout en étant connaissable, il avait la nature de connaisseur, l'intellect ne pourrait être (pour le Soi) un objet de connaissance comme deux lumières (qui s'éclaireraient mutuellement). Tel est le second chapitre.

III-

1. Ce troisième chapitre explique que les états de veille, de rêve et de sommeil profond sont des spécifications de la buddhi. Son but est de susciter l'abandon de ces états (comme conditions essentielles) et d'établir la pureté (ou transcendance) du Soi.

2. Dans l'état de veille, les sens tels que l'œil, avec l'assistance du soleil (âditya) et autres (dêvas), se portent sur leurs objets. Alors la buddhi expérimente l'activité des instruments de connaissance (par son identification avec ces instruments).

3. Au sein du Soi interne, avec la conscience omniprésente du Soi interne, la buddhi, assumant une double nature (par rapport aux choses perçues et par rapport à la lumière intelligible du Soi), se modi-fie en prenant la forme de ce qui connaît et de ce qui est connu. Pour-quoi dans ce qui précède le Soi est-il appelé le Soi interne (pratyag-âtmâ) ? Pour indiquer que tout ce qui est impermanent n'a pas la nature du Soi (qui est le centre immuable de tout).

4. Dans ce cas, les instruments de connaissance tels que l'intellect (buddhi) sont, comme un vase, des choses perçues. Toutefois, par rapport aux objets extérieurs ils sont à un degré plus ou moins éminent des sois en raison de leur connexion (plus ou moins intime) avec le Soi interne, comme l'eau est chaude par son contact avec le feu. Il ne s'ensuit pas que le Soi par cette connexion devient le non-Soi, de même que le feu ne devient pas froid au contact de l'eau.

5. Le Soi ne perd jamais sa nature de Soi interne (tandis que l'argile est le soi du vase et cesse d'être le soi par rapport à sa propre cause), car, différent de l'intellect et des autres principes (de l'existence con-ditionnée), il ne contient quoi que ce soit (qui serait autre que sa pro-pre essence). C'est pourquoi lui convient la qualification de Soi interne et ainsi il est évident qu'il ne peut être impermanent (étant indécompo-sable).

6. Alors la pensée (dhî, équivalent de buddhi en tant que raison d'être de l'état de veille et de rêve et comprenant tout ce qui est perçu acci-dentellement dans ces états), brillante comme si elle était elle-même la conscience omniprésente (chaitanya) du Soi

interne, se transforme en ce qui voit et ce qui est vu. Imprégnée par ces objets, elle assume leur forme comme le cuivre en fusion ou tout autre liquide dans un creuset.

7. Cela étant, il semble que l'état de veille appartient essentiellement au Soi qui est le Témoin (et rien que le Témoin) de l'un et l'autre (aspects de la pensée ou buddhi), (Témoin) omniprésent, sans partie et sans changement.

8. Ensuite imprégnée des tendances résiduelles, ayant la forme des objets perçus (dans la veille) mais sans lien véritable avec ceux-ci, comme un vase ayant contenu des fleurs et gardant leur parfum, la pensée prend la double nature (de ce qui perçoit et de ce qui est perçu) comme dans l'état précédent, sous l'effet de l'ignorance (de son essence véritable), du temps (qui amène à maturité le fruit des actes), de l'ac-tion (qui fait de l'être conditionné son propre ancêtre). Elle demeure dans la condition de ce qui est perçu et cette vision est comparable à un rêve accompli par le Soi, car dans cet état la pensée (avec laquelle l'être s'identifie tout entier et illusoirement) se conforme passivement à ce qui est ainsi perçu, comme la lune reflétée dans un lac épouse les mouvements de l'eau.

9. Ensuite, exempte de toute vibration, réduite elle-même à l'état de vâsanâ ou impression résiduelle, absorbée par la conscience omnipré-sente et comme si elle avait perdu sa propre essence (par son replie-ment dans le cœur), la pensée (ou l'être en tant qu'il s'identifie avec elle) demeure dans la non distinction. C'est l'état de sommeil profond où cette pensée (avec l'être qu'elle détermine) subsiste comme le figuier dans sa graine. Tel est le troisième chapitre.

IV-

1. Alors le Soi (en dépit des apparences qui le font changer d'état) demeure dans sa propre essence qui est Pure Conscience (Chit), libre de tout effet (à accomplir), de tout instrument de connaissance (pro-pre à un être incorporé et limité), de l'ignorance, du désir et de l'action (qui définissent l'existence conditionnée), translucide comme l'eau (claire).

2. Ces trois états sont en réalité des spécifications de la buddhi et non du Soi, qui est au-delà du changement.

3. Renonçant à ceux-ci (en cessant de s'identifier avec la buddhi, « raison d'être » des trois états en mode séparatif), on connaîtra le Soi comme Quatrième.

4. Cette qualité de Quatrième correspond à la masse de connaissance (vijnâna-ghana) comme une masse d'or homogène (est, avant comme après leur fabrication, la réalité inaltérable des ornements, anneaux et bracelets).

5. Toutefois, il ne s'agit pas d'un état supplémentaire mais uniquement (en tant que Quatrième) du Témoin (des trois états qu'il illumine) par la seule proximité de la conscience omniprésente (chaitanya) qui constitue sa nature essentielle.

6. Si le Quatrième était un autre état, on aboutirait à un vide (car cet état n'aurait aucune relation avec ce qui nous est connu) et on ne peut admettre que les choses sont surimposées sur du vide comme l'appari-tion illusoire d'un serpent sans une corde.

7. Comment des états (conditionnés) sont-ils un moyen pour connaî-tre la pureté du Soi (alors qu'ils semblent plutôt devoir supprimer cette pureté) ? On comprend que le Soi interne (malgré sa connexion avec la buddhi) reste pur (garde sa transcendance) parce que ces états existent (sont connus objectivement).

8. Comment cela est-il compris? L'œil (du Soi) demeure (ouvert) à travers les trois états.

9. Si l'on soutient que le Soi cesse d'être ce qui voit dans le sommeil profond, nous répondons non. Ce dont tout le monde nie l'existence dans cet état n'est rien d'autre que ce qui est vu (dans l'état de veille). Comment ? Chacun dit, en effet, en sortant du sommeil sans rêve : je n'ai rien perçu, et ainsi ne nie pas que dans cet état l'œil (du Soi) reste ouvert, ce qui prouve l'immutabilité et la permanence de cet œil dans les trois états.

10. De ce qui précède il résulte que la connaissance du Soi ne dépend pas d'une preuve (autre que lui-même), car seule la détermination d'une chose contestable dépend d'une preuve et le Soi n'est pas dans ce cas. La démonstration que la réalité du Soi dépend d'une preuve dépendrait elle-même du Soi. Ainsi il appert que celui qui ferait usage de cette preuve est lui-même le Soi.

11. Si l'on dit que le Soi est déterminé par la tradition (âgama), nous répondons qu'il n'est pas déterminé (dans le sens de révélé) par la tra-dition. Celle-ci enseigne uniquement l'unité du Soi et de Brahma par l'élimination des attributs du non-Soi surimposés au Soi, non pas comme un effet (à réaliser, non préexistant et consécutif à cet ensei-gnement), mais en explicitant un sens inconnu des deux termes connus, car le Soi est évident par lui-même.

12. Que le Soi est au delà des trois états, éternel, pur, (toujours) éveillé, délivré (de toute éternité), immuable spectateur (drik) et sans discon-tinuité, cela est attesté par la mémoire quand on dit : « c'est moi » (qui rêvais, dormais profondément) ; par le principe commun (ainsi établi entre les trois états), par l'absence de toute relation avec ce qui est méritoire et déméritoire.

13. Le Sage (vidvân) sait par une intuition directe et intime qu'il a réalisé (la non-dualité).

14. C'est par la grâce d'un maître spirituel qu'un sage s'éveille du som-meil de l'ignorance et est libéré définitivement de la transmigration.

15. Ainsi (se transmet) l'enseignement méthodique de la connaissance du Soi. C'est en connaissant de cette façon et non autrement que le but est atteint.

16. Voilà la doctrine du Vêdânta, la doctrine (véritable) du Vêdânta. Tel est le quatrième chapitre.